Res.
Ph. Sp
748

Ph. sp. 748.

Darlegung
des
wahren Verhältnisses
der
Naturphilosophie
zu der
verbesserten
Fichte'schen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten
von
F. W. J. Schelling.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1 8 0 6.

187. D

Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichte'schen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in No. 150 und 151. der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte, beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beyden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommnen, Fichte'schen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichte'scher Spekulation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreyfache, Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich, als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichte'schen Synkretismus gegen Fichte'sche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser ergiebt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr

Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichte'schen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andre folgt, enthaltend einige, in Würzburg gehaltne, Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichte's nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Hr. Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beylegt.

Druckfehler-Verzeichniß.

Man bittet insbesondre die mit einem * bezeichneten Fehler vor dem Lesen zu verbessern.

Seit. 4 Zeil. 1 ist statt: seyen zu lesen seyn.
— 5 — 10 — — dermaligen z. l. damaligen.
— 6 — 10 v. u. ist statt erndtnen zu l. erndten.
— 10 — 4 Anm. ist nach beyde zu setzen ein Comma.
* — 12 — 2 v. u. ist statt Idee zu lesen Ideen.
* — 16 — 12 — — ist nach Idee auszulöschen das in.
— 24 — 13 v. o. ist statt geschehen z. l. geschehe.
— 28 — 9 — — — darzustellend zu setz. darzustellen.
— 35 — 4 v. u. ist statt: verlängnen z. l. verlängern.
— 38 — 15 v. o. ist st. reine zu l. rein.
— 53 — 12 v. u. ist das es auszulassen.
— 61 — 9 v. u. — — als auszulassen.
— 71 — 4 v. u. ist nach: nennt. das Punktum auszulass. und statt Diese zu l. diese.
— 73 — 1 ist st. dem z. l. den.
— — — 6 nach Wissen adde: ist.
— — — 11 st. nie l. ein. S. 743. 2 st. den l. dem.
— 75 — 9 v. u. st. einen l. einem.
— 82 — 8 v. u. st. hie l. hin.
— 123 — 13 v. o. ist vor: wie ein: ist zu setzen.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keinesweges eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beyden irgend ein Verhältniß statt: so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehn und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfodert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An-sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unsres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt,

sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichte's Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verläugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das letzte konnte, das erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehn kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden,

seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abgieng, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II. Hft. 1. vom Fichte'schen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesammt, daß Hr. Fichte transcendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht grade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehn, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch

für ein besondrer Geist verborgen seyen, oder wie man sie sollte misdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebnen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig in's Reine kommen können. Es giebt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meynte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu, als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die, über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801. in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806. einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er

den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bey dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich misverstandenen nun das richtig verstandene, alle Misdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich sonst Herrn Fichte'n der schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diesem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere

Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt: jetzt kommt Hr. Fichte tanquam re bene gesta und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündung desselben zu überraschen: des besten Willens, grosherzig zu erndtnen, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höhern Ansicht fähig war, von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen auf's tiefste herabgesetzt und auf's kräftigste geschmäht. *)

*) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und

Ein Hauptsatz der Fichte'schen Lehre, nicht nur ein im Vorbeygehn hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müße. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn; (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Zirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endliche Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre praktischer Theil S. 270.). Nun aber vernehmen wir: „Es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern

die Anweisung zum seligen Leben beziehen. Die angegebne Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweyte durch E. V., die dritte durch s. L. bezeichnen.

beyde gehen völlig in einander auf, (s. L. S. 88.). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun; bis er im Jahr 1798 die Resultate seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung Philos. J. 1798 1stes Heft. S. 1. 2.) Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und giebt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem, nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. (E. V. S. 169.)

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwundersame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42. u. f.); nun erklärt er eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichte'sche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey. (Krit. J. a. a. O.) Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig, (Worte des Philos. Journals von 1798. 8tes Heft. S. 379.) Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz

edle Früchte gesucht." (s. L. S. 23.) Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die Trefflichkeit selbst ist, sondern der bloßen Pflichtmäßigkeit, — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bey Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdringt. *)

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsam störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet; und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

*) Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey Eins und dasselbe mit ihr), beyde Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221) dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahrs 1805 erschienene Schrift: Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung) wo §. 50. besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Indeß das alles hat nun Herr Fichte einmal an sich gebracht, (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeynt, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meynten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, läugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstre Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bey ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwey schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußre Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des ersten willen, gern vergessen.

Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inkonsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Idee nur b e d i e n t, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Misgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lautrer Meynung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zn können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Führ-wahr-halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn Gottes. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich; absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn; und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein-Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugiebt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden. (s. L. S. 19.) Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein-Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn,

ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er giebt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht

wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die nicht ist, redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie; und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee in der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens, und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen; (dieß ist der Sinn der oft misverstandnen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer

ge-

gegebnen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebnen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen: aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meynt) denken und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebnen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht und darum so entschließt euch, vorerst das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch

das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Foderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darinn allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und so weit er dieß versuchte, die Fortführung mislang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedne Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 Nro. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die 2te Beylage zum s. L., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

genannt zu werden verdient, eröffnet bey dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; (auch wir nicht; wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mislingen müssen. — Für diese Welt giebt ihr also der Recensent den Abschied, und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in was ihr wollt dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt, wie diese, wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art giebt, wer sagen, daß irgend Etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweißagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darinn bestünde, das von der Subjectivität für unzugänglich, für ewig fern geachtete und auch nach jeder andern Ansicht, als der einer Naturphilosophie in der That unzugängliche und transcendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes,

nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meynt wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabey doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an: Aber die Konsequenz begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße D e n k e n, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden". (s. L. S. 10.) Das göttliche Leben ist im w i r k l i c h e n, u n m i t t e l b a r e n Bewußtseyn unwiederbringlich a u s g e t i l g t und kann nur in dem sich darüber erhebenden D e n k e n wieder hergestellt werden, (ebend. S. 116. 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augen=

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darinn also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten“ — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, (welche ihm in jenem

Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet), vollkommen einig." (Gr. S. 247—248.) Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darinn sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierinn der Schwärmerei gleich setzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß, noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unsrer Ansicht bauet nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meynt es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld giebt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft. (Gr. S. 242.) Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, daß er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bey dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie? sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte, (Phil. J. 1798. Heft 1. S. 17.) Wie? ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je

das Unendliche begreifen?" und dabey blasen sie sich wegen ihrer spekulativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Hr. Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichte'schen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bittres Unrecht ihm geschehen, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe und es ausserdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkühr des Den-

kens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders, denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bey dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte: wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudringen; um die an sich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtiget: so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter, in die Mitte, der allein die Wahrheit

weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben, es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat. (Gr. S. 39. f.) Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243.) begreifen; und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meynt er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten, und ihm (Hrn. Fichte) darinn vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifen-wollen verdammt, gleichwohl aber andrerseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müßen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müße. Menschen, die dieß thun,

und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeyschaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen, die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestossen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276.) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt,“ Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft.“ (Ebend.) Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andre, der nur Frechheit genug hätte, sich eben so hinstellen und die Naturphilosophie grade eben so a priori, als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittel-

mäßige Sophist aus jeder willkührlich angenommenen und noch viel schlimmern Voraussetzung die Naturphilosophie eben so bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andre Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbey zu rufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellend gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden und er hat nicht ermangelt, jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andre, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müßen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —“

Ganz richtig: „unsre Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun.“ Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano Bruno, den Vanini, wirklich verbrannt und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beynah auch verbrannt hätte, (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen ra-

then, aber sagen muß ich es, und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so giebt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehn, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey?

Das Princip des Nichtbegreifens, oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unsres Wissens noch nie vorgeworfen worden: das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen? — Ganz das Gegentheil ist der Fall! Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelößt und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkne Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben; und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim.

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte; der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles spekulative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen anheimstellt. Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bey ihm anfängt, und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bey der Hauptsache.

Das unläugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen, und wird in die Wüste geschickt: nur Schade daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbstständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Gött-

liche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt, verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwey so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andre gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist eben so nothwendig und ewig bey der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bey dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichtto-

talität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität und auch er wird begreifen, und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgiebt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand, und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen, und ihm, von da aus, alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich die-

ſer zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verſtand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringſten des Verſtandes theilhaftig zu ſeyn, dieſen mögen wir allerdings ſchlechthin Unbegreifliches lehren, und es iſt weder unſer Wunſch noch Wille, von dieſen begriffen zu werden.

Der wahre Verſtand kommt ſchon durch ſich ſelbſt zur Vernunft, und übt ſie wenigſtens auf negative Weiſe aus, wie wir an den ächten Naturforſchern ſehen, die da vor nichts mehr warnen, als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verſtandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Verſuche nur der Verſtand die Anwendung des Geſetzes der Urſache und Wirkung, und er wird inne werden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du ſagſt z. B., die Urſache, durch welche irgend ein Körper in elektriſchem Zuſtand iſt, ſey ein andrer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Urſache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper iſt Bedingung, Veranlaſſung der Erweckung, aber nicht ihre Urſache, und in's Unendliche kannſt du die Reihe dieſer Bedingungen verläugnen, ohne je zur wahren Urſache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Urſache ſetzeſt, ſetzeſt du auf irgend eine Weiſe ein Abſolutes, wär' es auch nur als elektriſche Materie, die dann nicht weiter

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde nichts Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehn können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebnen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewiße Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehn seyn will, sucht den Charakter innrer Allgemeingültigkeit durch den äussern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beyzustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andre herbey, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meynen, und wenn nur die anhangende Masse in's Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meynung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das reine Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müßen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewiße Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten

sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Eben so die Bilderstürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Naturstürmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann, eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Indem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-

Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehn, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beyspiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt: daß wer Recht thut Gott angenehm ist, und darinn das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabner Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr, denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des

gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Gelтenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bey ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes: mit Einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbner auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeynten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudringen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit, als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im ei-

gentlichsten Sinne geschwärmt, als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten, als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschießend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines andern bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem andern Erzeugtes, welches andre dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf Einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der Progressus in infinitum, (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt), der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige auch nur scheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn

ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen, (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modifikabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist, und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdringen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andre Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobey es denn aber auch sein Bewenden hat und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig, seyn, weil er ganz auf Willkühr beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichte'sche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu ge-

ben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Verlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen in's Publikum zu bringen, und dabey von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, der Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andre im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben, die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müßen, wenn der **Erfolg** gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müße, eben so wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas gründliches und tüchtiges mitzutheilen hat, wird den **Erfolg** nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und

Begeisterte nach dem Beyfall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache *).

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu Leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, so viel man sehn kann, nichts als die leidige Naturspekulation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Foderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehn, auf Hrn. Fichte's Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Zepter aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen wenn auch nur etwa aus Roußeau's Pygmalion aufgegriffnen Gedanken, eine

*) In der schon erwähnten Beylage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deswegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müße sonach glauben daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm, wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Existenz gründen und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müße, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder bey'm Anhören ganz bestürzt da stand, und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an, einzusehn, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch andres zu thun giebt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangne völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und in so ferne allerdings ihre

Gränze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabey zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft abspreche, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze, und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachhohlen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal

die endliche Welt, sondern zu jeden von diesen bedarf es wieder eines besondern Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochne, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichte'scher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen, sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worinn er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, aus einander zu setzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabey etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äußerste Möglichkeit deines Misverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bey dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber, und durch keine

Redner-

Rednerkünste zu beleben ist die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit der Fichte'schen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen innern Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will; so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen, und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit, und nur damit, daß sie beyde gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Ge-

gensatz und als Einheit zugleich und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.

Vorzüglich sind es zwey Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andre der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst das Verhältniß des Seyns zum Erkennen und umgekehrt? — Nach unsrer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beyden sind unmittelbar ohne ein höheres Band, und an sich selbst, Eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit d. h. eine solche, der kein Gegensatz beygemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beyder auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz, einer subjektiven und einer objektiven Welt, ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst eben so Selbstbejahung ist, wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seyns, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch Vorzugsweise bloß von dem Einen oder dem Andern beyder Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch statt finde und je das eine unmittelbar sich in das andre auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus,

gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichte'sche Lehre gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesnes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns, oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz,

enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darinn es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht, als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein andres reales Seyn giebt, als eben in der Selbstoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis ge-

führt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey.

Dieses Andre, (um unsern Satz näher zu bestimmen) was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müße, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen diesen Satz durch einige Beyspiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beyspiele als unsre Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehn nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beyspiele sind nur

einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachtest also z. B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewißen nicht weiter theilbaren Körperchen, (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieses, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist, nennst du die Existenz, das Seyn dieses Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Positive und Wahre desselben ist: so betrachtest du als das Positive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, sondern eben nur das Band, kraft dessen er als das Erste auch das Andre ist und umgekehrt. — Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze, ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgner Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins, oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüthen ist, d. h. darein daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit, und einer Vielheit

ist, die doch wiederum nur sie selbst ist, als Vielheit angeschaut. Eben so die Erde; du betrachtest sie als etwas, das in sich absolut, ein Welt-Körper, ist, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs, noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beyden würdest du nicht ihr wahres Wesen sehen: ihr wahres Wesen erkennst du allein in dem Band, kraft dessen sie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum diese Vielheit als ihre Einheit setzt. Du stellst dir auch nicht vor, daß es außer dieser Unendlichkeit von Dingen die in ihr befindlich sind, noch eine andre Erde gebe, welche die Einheit dieser Dinge ist, sondern dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, dasselbe ist auch die Vielheit, und dieses nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit selbst in ihr nennst du ihre Existenz.

Haben wir nun unsern allgemeinen Satz sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert: so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist und Gott ist das Seyn selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht andres denn wirklich seyn kann. Aktu-

elle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich heraustråte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn, und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondre da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist, durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden der ihn gefaßt hat alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nämlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur

die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anders, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder giebt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines; und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines, und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andre Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das

Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal und weder vor, noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meynen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorieen, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und giebt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt

es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige In-Einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelößt ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes: aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den Meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie

erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meynen sie dann, weil sie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren, dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andre ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge, denn wie möchte Gott erkannt werden, ohne als das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.

Die gegebne Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig und es bedarf dazu keines neuen oder zweyten Principiums; denn wir sind nicht gemeynt, die Endlichkeit wie sie den Träumenden oder Irrenden vorschwebt, noch besonders abzuleiten, sondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des

Einen mit dem Vielen: so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. — Was ist denn nun aber jenes Verbundene? So weit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und so weit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht seyn. Ist also in dem Verbundnen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundne als das Verbundne, angeschaut und es giebt ein solches weder an sich, noch selbst in der wirklichen Anschauung. — „Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes." — Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrthum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. Du magst mich eben so gut versichern daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundnen mit dem Band, d. h. das Band selbst an; alles übrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs aber in Wahrheit erblicken.

So, um das Beyspiel von dem herzunehmen, was unsrer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkührliches: und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und ebendarum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andre als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außer einander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du ebendeßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese, ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein

falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibnitz selbst ist diesem Misgriff nicht völlig entgangen: dem Fichte'schen Philosophiren war es vorbehalten sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, eben so auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche μη Ον der Alten, von dem ebendeßhalb weder daß es *ist* ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das wodurch die Materie *ist* und wodurch sie ebendarum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichre so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein *ist*; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innre Phantasmen bey kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an, als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlößt werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven,

und

und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innre Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beyde. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen, oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innrer Liebe und Verwandschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende, Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundne kann, als das Verbundne, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundne nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffnes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es ebendadurch lebendig, denn es nimmt die Idee, oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innre Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundne zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet;

und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundne, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist dieser Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen d. h. Anschaubaren nach sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun

nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedne Theorie der Erkenntniß in sich schließt: und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bey.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde läugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren absehenden d. h. nicht-anschauenden Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius ver-

halten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beyde erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht und bestimmt ist, zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bey vollkommner Gleichheit innrer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andre, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts Anders, als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochne, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Kohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschloßnen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie bringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrnen zu

der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht: so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lößten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorieen längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichte'sche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum s. L. und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden

sich zeigt. Es giebt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehn, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn; (wie beyde zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Da-seyn des Seyns ist in seiner tiefsten Wurzel Bewußtseyn, oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns." (s. L. S. 80. 83. 96.)

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichte'schen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehn wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, grade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben, (man s. die Aphorismen in der Zeitschrift f. sp. Physik II. 2. §. 18. f.).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichte'schen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208. an) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird: „es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingebohrne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen sondern dasselbe: nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe die aus jenem:" eben so ist av h bey dieser neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λογος des Apostel Johannes und es wird, durch diese spekulative Entdeckung, nach Hrn. Fichte's Meynung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder Sich-Fassen, wie es Hr Fichte gleichfalls nennt. — Diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt?

Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen. (S. 84.) — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst, als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst, (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist), setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichte'schen Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λογος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordner; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichte'sches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondre Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115.); und es ist

ganz folgerecht, wenn in dem E. V. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Hr. Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen, als in uns? Etwa daher, daß das Wissen, nur als unsres, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen, als solche Thatsachen unsres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn nie Sich-selbst-Fassen; das Wissen, — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit, ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts und soweit nur ein Seyn ist gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsre Behauptung abgesehen von ihren Beweisen vor der Hand wenigstens so viel gelten müße, als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bey jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses, den Menschen eingeborne, Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, giebt es nur für die untergeordnetste und gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Hr. Fichte daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsre Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsre zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Da-seyn, außer dem er kein andres hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Hr. Fichte späterhin angiebt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht, als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anders hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Da-seyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebne, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst Eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwey Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Da-seyn zu dem Seyn, sonach, (gegen alle frühere Behauptung), untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unsrer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einem hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anders seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht Ein und dasselbe seyn können und doch beysammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. W. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufge-

gangne und gebliebne Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äußre Existenz ist die Welt, (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79. ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst, (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meynte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch dazuseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns, als zwey völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80.); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondre deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81.); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar höheres,

nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorieen so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da, (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beyder zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106.). Mit andern Worten: Wir haben Euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beygebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beydes als Eins und dasselbe setzten: so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit und wir

wären zum zweytenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen, (welches es wohl von selbst unterließe, wäre es wahrhaft mit ihm Eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwey Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beydes muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das Eine oder das Andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beyder zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33.) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann; (es wird hiemit angenommen, daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn

müsse, wo also die absolute Erkenntniß grade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn ist, wie sich nur finden, aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da;" es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daseyend gefunden ist," schließen, „daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist." (S. 220.) Diejenigen also, welche diese Identität, des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn, gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darinn, daß sie nicht fein erst bey dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben Dieselben auch darinn keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht, (Gr. S. 266.), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s. L. S. 222.) und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darinn gleichzustellen; wir nennen das Seyn A und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist

selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B; und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt) sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe." — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Spekulation und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen. (S. 223.) Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes innres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen, versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht aufgelößt sey. Wir lassen dahingestellt, woher bey einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beynahe, wie jene verrufene Identität

des

des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlang. Vorles. als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichte'scher Verklärung, der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285.), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweytes durchaus neues Seyn, welches neue und zweyte Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen, (der Zusammenhang beyder ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht." (S. 285.) — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordnen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist,

als die reine Negation aller Begreiflichkeit; (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordne Reflexion, der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist. (S. 286. 290.)

Das Verwundersame bey der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichte'sche Reflexion nicht gleich vorn herein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form: denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichte'sche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist und das Fichte'sche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hie ein zweytes, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und grade zu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeygeschaft

ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; so lange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Spekulation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vorn herein festsetzt, ist mit der bey weitem reineren und besonnenern Fichte'schen Lehre nur eklektisch vereinigt, so weit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunkts, auch Herrn Fichte, der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben: so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen und sagt: „da seht wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht läugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt, von Anfang an bis

auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung, verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden müssen wir zurückgehn auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist: so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein andres seyn muß, das nicht da ist: denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit verloren. Dieses andre, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fort entwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse, (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung statt finden, sonst würde das ganze vollendete Leben in einem Schlag hervorbrechen, (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns, (die zwar

schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — Und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? — Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bey weitem wichtiger, als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwickelung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist; die Erklärung also völlig im Zirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt „ein starres in sich beschloßnes Daseyn." Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es derglei-

chen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden" (s. L. S. 6.) Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Herr Fichte morgen wieder hin, und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges d. h. als ein völliges Nichts dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist, (wie sich der rohe Empirismus vorstellt); dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen; alles andre, das noch als Daseyn erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, insofern wir uns ein selbstständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Da-

seyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und eben so wenig, als sie, an sich da sind. (S. 97. f.)

Wie finden sich nun aber, ohneracht Gott im Daseyn eben so daseyen muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als Eins (d. h. als nicht Mehrere) und als ein absolutes Einerlei, (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wie finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101.) und es wird hiemit gleich in die Aufgabe, als eine unläugbare Thatsache, aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen, in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlaßnen Denkens seyen; wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beygehen könne, oder auch wirklich beygegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Herr Fichte nicht von ferne einfallen, und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Prinzip jener als unzweifelhaft angenommnen Spaltung, kann nun, wie leicht einzusehn, nicht in je-

nen göttlichen Akt des Daseyens fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Außer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend. (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn, als Seyn, und das Absolute als Absolutes hervortreten und beyde unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als, (wenn wir nur beyder erst selbst recht gewiß sind), fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiednen: alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn, und Vorhandenseyn des Charakterisirt werdenden voraus, (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandnen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. (S. 107 — 110.) (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt.) — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges, und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbstständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend, (S. 125.)

— im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm, unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey, (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser, vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst, spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, giebt zum ersten das zweyte — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordne göttliche Seyn d. h. die Welt, zerspringt in zwey Stücke (in welche zwey?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwey; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen, (bloß in dem einen der beyden Stücke, oder in beyden?), und

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (s. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörterstand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege." — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

nichts Anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Herr Fichte der festen Meynung lebt: jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; eben so sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120.); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer, selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun da-

gegen sagen? — In der That nichts als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht giebt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn.“ Das letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht *sein* Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß *Er* es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabey gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß so wie *er* zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116.). Er kann also auf denselben nur *schließen*, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn *so* vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andre Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum *seines* Bewußtseyns, das ihm beliebt, für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch

giebt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte, (wie er sie uns in der That gern aufdringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern ein göttliches Leben, (welches letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An Manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beyzubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu läugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den Meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichte'sche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worinn der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruch-

tet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bey allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das Kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt, als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkührliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angiebt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen; (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen su-

chen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeynt wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte, (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst, und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich, noch auch in unsrer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren, zu fodern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der

Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitre Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlößt werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht grade diese Ansicht, doch die spekulative Theorie der Freiheit, auf der jene

be-

beruht, aufgenommen *) — zum Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch

*) Um nichts ohne Beweis aufzustellen; so stehen hier folgende Parallelen.

Philos. u. Relig.	Anw. z. s. Leben.
S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht als in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objektiv wird u. s. w. S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild, mit dem Wesen von ihr selbst, auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die lezte Spur und	S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. S. 112. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und

für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128.).

Philos. u. Relig.

gleichsam das Sigel der in die abgefallne Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist.

S. 41. Das Für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale.

S. 40. Die Selbstständigkeit, welche das andere Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen In-sich-selbst-Seyns aber nicht weiter.

Anw. z. s. Leben.

Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.

S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich giebt, ein selbstständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens.

S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beyden

Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichte'schen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bey Hr. Fichte einen bessern Eingang, als die übrigen desselben Verfassers, gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41.) die Fichte'sche Deutung der absoluten Form als des λογος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Hrn. Fichte zu bereichern: wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte, zugestehn wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist, als gegen den Verfasser dieser Schrift.

Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unsrer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beymißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meynt, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung in's Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas unabweislichem und unvermeidlichen zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondre Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Ver-

gleichung mit den übrigen Philosophieen unläugbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der vollendetste Eklekticismus, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichte'sche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewiße Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden hatte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, so lange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beysteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch Allen dabey, denn wenn ich von dem Einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bey dem andern leer ausgegangen, und meynt ihr, mir lautres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße

formale Konsequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst.“ (s. L. S. 144. 145.).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und misdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht habe: denn wäre dieß nicht seine Meynung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann

ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Hr. Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst, als den wissenschaftlichen, ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meynung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsre Meynung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beyden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier andrer Meynung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beyden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niederern dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweyte Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goethe'schen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich

dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun übergehen will. — Um-gekehrter Weise meynt ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichte'schen Grundvorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehn: denn so es etwas höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außerdem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlechthin für jedes wirkliche Bewußtseyn läugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach ist das göttliche Leben (S. 116.). — Oder, wenn hier wirklich kein Widerspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichtspunkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirklichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bey der Mischung, oder dabey, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts höheres und anderes bedeutet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt,

das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbstständigkeit des Ich liegende und ebendarum beschränkende Form hervortritt“ doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben, (S. 6.), findet sich folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers.“ So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basiliskenblicks gehabt, und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Widerspruch bald wieder auf andre Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeuße-

rung ein rechter Ernst, so müßte Hr. Fichte nur gleich seine Theorie des absoluten Bewußtseyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn ist gleich dem Daseyn; das Daseyn ist gleich dem Wissen oder absoluten Bewußtseyn; dieses ist das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftlose Verwandelnde — und es ist kaum zu glauben, daß dieß der Johanneische Logos sey, der da gekommen war, die Finsterniß zu beleuchten, aber nicht sie zu erschaffen, in dem das Leben selber war, aber nicht der Tod. Wenn das an sich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beschauers in Tod verkehrt wird: so ist ja das absolute Ich der Grund alles Todes und selbst todt; es ist dann das wahre böse Princip im Universum, der Gott dieser Welt, aber nicht der wahre Gott; der böse Weltschöpfer der Gnostiker, nicht der Welterlöser und Sohn Gottes. Wenn es Religion ist, alles in Gott und somit gleich dem Leben Gottes zu schauen: so ist das absolute Bewußtseyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menschen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle: so ist für Hrn. Fichte sein absolutes Bewußtseyn, oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgiebt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn giebt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben, wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt — aber auch über das absolute? — Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Giebt es, Hrn. Fichte zu folge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles wirklichen Bewußtseyns, (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) — sondern auch jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer, oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens, hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge, — ist, im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben. *) Hätte sie mehr als rednerischen

*) In der mehrmals erwähnten Beylage protestirt Hr. Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweydeutig ausgedrückten Stelle in den E. V., nach welcher herauskäme,

Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommne Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrey erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An=sich der Natur etwas Göttliches seyn könne: so beweißt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigern belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglich-

daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meynt er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweyten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wieder herzustellen.

keit liegt auf solche Weise misverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat: so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andre Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiednen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büssen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern, zu einer Zeit da Hr. Fichte sich noch auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebähren sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beygebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für seinen religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns seine ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit Er dagegen einen Theil unsrer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so: so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen

Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege. *)

*) In der eben erwähnten Beylage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) Daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Herr Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweydeutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar daß, zwar nicht ich, wohl aber Herr Fichte dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm giebt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl. so konnte Herr Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen, eben alles Seyn abspreche, außer im willkührlichen vom Realen absehenden Denken.

b) Daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängige, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist: so kann

Also das Ehrenvollste für Herrn Fichte und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkührlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabey an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken; und daß also bey ihm selbst

wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehn vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu **der** Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das: Ich bin, ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beyden Behauptungen werde **unwidersprechlich** das Absolute oder Gott in ein **todtes und stehendes Seyn verkehrt**, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: **auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt die sie nicht haben sollen!**

jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Konsequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Herr Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns, als eines ihm entgegenstehenden Todten, gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andre Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf Einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden. Seine letzte Vorstellung und Meynung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affectionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affectionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; Etwas das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser, aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden

Na=

Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu spekuliren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären;“ eben diese aus Sandhaufen u. dergl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bey Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurecht zu weisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne wen und was in der Zeit er damit gemeynt? Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bey dem Wort Naturphilosophie nun einmal nichts andres zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche

Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andre Bewandtniß haben könnte? Bey solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andre Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden *) — solche humane und tolerante Auslegungen wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

*) Gegen den Jenaischen Recensenten der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunft-Lebens in mehrere Individuen eine Natur-Einrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen in einem andern und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt.“ — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bey der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben, (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II. 2. §. 15. Zus. 1.) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen; sie beweißt die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beyfällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bey welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen, und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes in's Unendliche gehen und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. — So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258.) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird; und setzt dann hinzu: „Was ist es nun, das diese Gestalt schön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?" — Ich frage dagegen: Wessen Einbildungskraft

ist so unglücklich geschaffen, bey einem solchen Bild unmittelbar an die Theile, oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andre Häßlichkeiten mag Herr Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meynung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bey der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müße sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden. (Gr. S. 262.) Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn

würde. In allem verräth sich kein andres Gefühl der Natur, als das der rohesten und verrücktesten Asceten, solcher die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen. *)

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur, (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden) und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bey uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben, keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bey uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keinesweges aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich

*) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt giebt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabey, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bey andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten daß es uns unmöglich ist, auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von

jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und läugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabey aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist, (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsre Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bey weitem tiefer als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind, (welches letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält) — davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz Anderes: nämlich, ob sie denn auch nur in uns wirklich sind?

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während

Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte läugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er läugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns giebt, als das Göttliche.

Wir läugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es giebt gar keine solche Erscheinungswelt als er annimmt, außer für eine verdorbne Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. —

Verstände Fichte die Welt: so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es giebt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochne Welt erdacht; wollte er behaupten daß sie für ihn wirklich ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d. h. er müßte behaupten auch der Sinn sey in ihm zum Wahn, also zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus, den Naturphilosophen sagen, daß sie sich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Herrn Fichte's Meynung, das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle spekulative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkührliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht noch eine

Sphäre für die freie Einbildung und das Meynen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bey jener Umwandlung? Antwort: Es giebt hier gar kein Gesetz: die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts: wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114.): warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabey nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die allgemeinen Eigenschaften jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion, (daß sie sich nämlich spalte), a priori ableiten,

er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen''; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach es durch Experimente erforscht werden kann: so lange als dieses nicht gegeben ist und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat" muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben, (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, wie das Publikum leicht einsieht, eben so einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Spekulation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige dasselbe zu erforschen?

In einem Fichte'schen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins

und absolutes Einerley, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und ebendarum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrnes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein

Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beyspiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Kopula der beyden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beyden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beyder Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist; so entsteht ihm

dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweydeutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung; sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und läugnet daß sie *sey*. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-Wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: eben so ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich *ist*, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklich-

keit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer Einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meynend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein; es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom Sehen; es steht nicht mehr in Eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immmerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deswegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht unsre Meynung; sondern es ist etwas Wirkliches, und mit Augen wie in der Mathematik zu sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Physik zu reden, eben Er, sich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als spekulative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr

würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unläugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte klüglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheits g e s e tz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, so wie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, d a ß e r e r s t v o n d e r E r k l ä r b a r k e i t j e n e r a u s i h m s e i n e B e s t ä t i g u n g e r w a r t e" (Gr. S. 252.) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien, die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jene erklärbar seyn — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Zirkel, in dem man herum gegangen war. Es

kann

kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Zirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorieen erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbner Kenntnisse mögen wohl — Herrn Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: „sie überhebe des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen: denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und misgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darinn beruht: daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht: dann ist die Natur unläugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen.

Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist: so begiebt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen, (wie es schon geschehn ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Aussicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben, Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß, als ein unerbetner Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bey Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen, als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Moråsten und undurchdringlichem Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichem Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich fremden Beystand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Natur-

forscher für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

Es müsse, meynt er, die ältern Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht= und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen." — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläi's Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundne längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weißagungen Baco's z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt: so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft

und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fodern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibnitz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene, für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichte's Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit. Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meynt er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau, oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sicherer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Phi-

losophie und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B., schon längst, geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizey in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen, a priori, die ganze Einrichtung der Polizey, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bey der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschloßnen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Konsequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizey und die Preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beyhülfe von Philosophie, getroffnen Einrichtungen, durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bey einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze, keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur, oder irgend Etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne: so mußte ihm das Ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beyspiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt; sondern nur in allegorische Form gezwängt;“ Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt, noch a priori deducirt; dieß ist eine Nebensache, auf die es bey der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft, und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich, in andern, auf eine umgekehrte Weise

ausgedrückt, indem sie unsre eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommne, und eben darum widerrechtlich in's Reich der Vernunft übergetragene, getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unsrer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bey der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkührliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Misbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie, vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen, sonst eine Menge Worte erfodert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, abläugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst mit einander verwandt und im Grunde völlig einig seyen: so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes: Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beyde, der innersten Grundlage nach, dennoch Eins sind, und wie sie, etwa als die beyden mit einander

verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter, (der Naturphilosoph nämlich) meynt Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffne Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm noch andern je gemachtes, Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bey der wirklichen Vollziehung des Experiments, sich also fände, wie er gesagt" (Gr. 271.).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid, zu Jena, der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer, durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, soll der Zauberer ein Experiment angeben." Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; Eins ist durch Alles und Alles durch Jedes bestimmt; es wäre

also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne? — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichte'scher Geist weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selber etwa Erfahrung haben, und von dieser aus schließen, z. B. daß er einen, aus zäher und modifikabler Materie bestehenden, Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hr. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichte'schen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich ver-

werfen, und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben, als den des unmittelbaren, und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meynt.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweißagt habe, wie Hr. — Fichte wissen will? darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beygemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet, und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichte'schen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie (Zeitschr. f. sp. Physik II. 2. §. 75.) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwey (der Qualität nach) von einander verschiedne Körper können wie die zwey Seiten eines Magnets betrachtet

werden und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist," und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende, Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweiß, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem daß der Verfasser bey Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß, nicht bloß die Wahrheit, oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahin gestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bey den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren: wem von uns beyden sie Recht geben? Ich versichre ihm hiemit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur; Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst Eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichte'scher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253.), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der Physiker? Das Leben, und nur dieses, ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davon tragen will. — Die Fichte'sche Theorie zieht ihm hier eine absolute Gränze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der, unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint; wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, in's Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann. — Und was giebt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren, und nach Arten und Gat-

tungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichte'scher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger, als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichte'schen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichte'sche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmählige Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das andremal, als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die wirthschaftliche

Ansicht war; sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben“ d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemeßnen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweyte Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist, in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen, als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meynt, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt. (Gr. S. 253. f.). Zwar ist nicht einzusehn, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist ebendarum durch jene Aeußerung wohl nur eine, mit innrer Nothwendigkeit denkende, Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums, verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andre das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn, (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt.“ (E. V. 7te.) Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Herr Fichte

versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der spätern Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bey Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst, nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Dekoration ansehen: die eigentliche Grundmeynung, und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254.), wenn sie je in ihm geflossen wäre; jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreyen und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Saamen und des Weibes Saamen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beyden dem andern das meiste Uebel zufügt? Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Fersen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben; (dieß sagt

er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt, dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er: sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur, den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe? Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Herrn Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als her-

vorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das ebendeßhalb zurückstrebt in das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspekulation ist. (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache, oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen, als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben, und aus diesem als ihrer verborgnen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung Ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa, (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meynung sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken, als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versu-

chung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeynte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Gränzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit — damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zweyfaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber als eine ungöttliche. — Es giebt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das Eine *ist*, das andre aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche *ist*: jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Natur-Vergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen grade nur um jenes Niedrere, oder nach unsrer Meynung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir

sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun: überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bey den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienst, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlornen und von Gott ausgestoßnen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst und es bliebe allein der Glaube d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist, und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unsren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich, oder objektiv irgend ein Ungöttliches sey; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen, abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsre Lehre, wie alle andre Philosophie, an die Bildung des

menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Foderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und diese verkehren, und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten, Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltenden Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefodert hat, und fodern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anders als jenes, der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine, seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unsres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweißt nur, wie tief allen Denkern jene Meynung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsre Väter sind stark gewesen, im Glauben, ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meynungen den Tod wieder eingeführt und ihre, die Natur mechanisch verkehrende, Sy-

steme, über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unsres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffne und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen läugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsre Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beyden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen; die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist Etwas getreten, das von beyden nichts enthält, und beyde von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern daß unsre Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die

Folgen derselben ruhig tragen und als eben so viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schaafskleid ausgezogen und die innre Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindeley aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wissen, daß die innre Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen, und mich öffentlich verläumden; und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat, vor mir zu erröthen. Ein andrer kann durch verstandlose Schriftstelley, mit von mir entlehnten Worten und Ideen, sein Leben gefristet haben, und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen, ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das

bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so gar nicht zum Zeugen seines Herzens, und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache, oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung und das Gegentheil wäre verwundersam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte: so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst, in Bezug auf sich, gefodert, jetzt eben diese, gegen sie verläugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte: so sollen dann

(Gr. S. 265. f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt und wie (S. 264.) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen, — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er, und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht, nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm, mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit; auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen; und ein altes Sprichwort sagt: verläumde nur herzhaft; immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit, oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu

haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungnen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andre Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Herrn Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann), beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte giebt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsre eigne Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichte'schen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der in's Unendliche fort alles mögliche erscheint, lediglich, wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vakuum, und demjenigen ist leicht, immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichte'schen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in wel-

ches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unsrer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel, nur daß er uns Rede stehe, anstatt in's Allgemeine hinein, und aus seinem Winkel heraus auf uns zu schmähen und zu schimpfen. Kann trunkner Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, frostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichte'sche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heut zu Tag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe, durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck. (Gr. S. 260.). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darinn einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirk-

lich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten, und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwär-

mern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann, und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey, als jene, meynt Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, (Gr. ebendas.) und dünkt sich also gar viel klüger, wie sie: dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen seinen Büchern zusammengenommen, die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannten Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibnitz, Keppler und mancher andrer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen nahmhaft gewordnen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich

dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachläßigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meynungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn,

in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen, und in ihrer Kunst unterrichtet, der Disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderte Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen, selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsre Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unsrer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bey den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen: jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen an sich bringen und doch fortfahren, uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn ich, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist

Wissenschaft bey mir: Jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz Anderes, wenn ich es ausspreche und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders, denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidigt und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darinn, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der

Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unsres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere, denn Er, aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen: so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen" und als ich dort auf die redlichste Weise äußerte „daß seine Sache noch weit, von ihrem Ende sey," und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte, (Zeitschr. f. spek. Phys. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.). Es müßte also jene keck hingeworfne Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhn, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde, neu zu seyn, thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unsrer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläutrung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst, als durch ausdrück-

liche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte in's Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Gränzen der Wissenschaftslehre, grosmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordnen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der Vor-Kantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt: in der Regel daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns ver-

sichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. **Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bey der Versichrung, das seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser Entdeckungen beweise, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme.**" (S. Jen. ALZ. 1799. Int. Bl. No. 122. S. 991. 992.) Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbittrung und in Verläumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meynt er daß es **meine** Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkührlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmäht ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die

Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes, Wesen, unendlich höher, als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst, in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich grade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht und konnte nicht anders.

Ich fodre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offenen Kampf gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verläumdungen gegen die aus,

die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter, und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!"

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andre Mittel, als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet, ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fodert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen, kurzweg, gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Seyn; und im Leben der Natur.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph <<von>>,

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre eine Erläuterungsschrift der ersten

Tübingen 1806

Res/Ph.sp. 748
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10927064-0